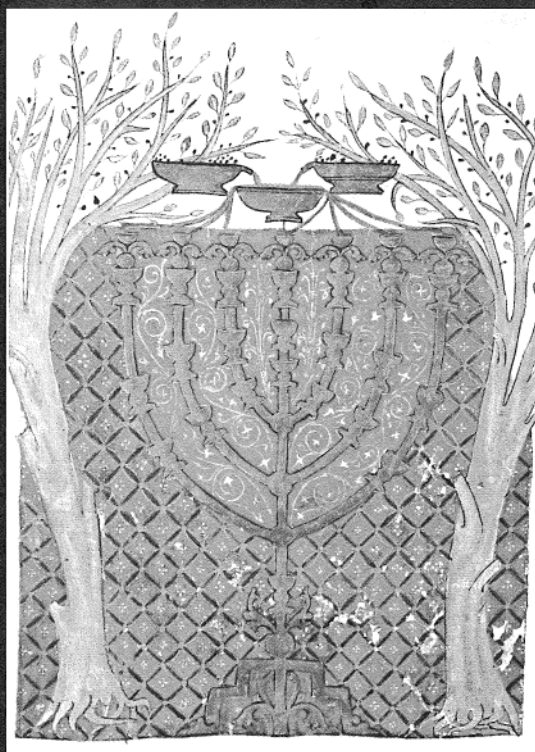




IBERICA
COLLECTION

LES SÉPHARADES EN LITTÉRATURE

UN PARCOURS MILLÉNAIRE



Études réunies par Esther Benbassa

PUPS



III

LE « CONTRE-DISOURS » DES NOUVEAUX JUIFS

ESPRIT ET POLÉMIQUE DANS LA LITTÉRATURE DES JUIFS SÉPHARADES D'AMSTERDAM

Harm den Boer

Lorsque l'on parle de la littérature sépharade d'Amsterdam, on échappe difficilement aux stéréotypes et clichés, dont deux ont été particulièrement persistants. Le premier, c'est l'image qui célèbre l'existence sépharade aux Pays-Bas vus comme une Nouvelle Jérusalem, lieu de rédemption de la diaspora. Car en effet, la communauté sépharade d'Amsterdam connut une situation exceptionnelle dans l'Europe pré-moderne, jouissant d'une tolérance religieuse inouïe et de périodes de grande prospérité devenues un exemple pour le monde juif en général. Il existait, bien entendu, un sentiment de gratitude quant à la providentielle libération de ces victimes de l'oppression inquisitoriale, sous le joug ibérique. Pour autant, les Juifs sépharades d'Amsterdam n'étaient pas tous riches, leur liberté loin d'être illimitée et les préjugés tenaces. Plus important : dans leur propre perception, les Juifs résidants sur les rives de l'Amstel se considéraient souvent en exil autant qu'une Nouvelle Jérusalem¹.

L'autre mythe concernant la vie littéraire sépharade dans l'Amsterdam de la fin du XVII^e siècle considère la cité comme une nouvelle Madrid ou Lisbonne, où des auteurs d'origine espagnole et portugaise rivalisaient avec leurs confrères catholiques du grand Siècle d'Or ibérique. Il nous semble que cette image d'éclat littéraire parmi les Juifs hispano-portugais se doit également d'être nuancée.

Si on considère la « littérature » dans son acception moderne, c'est-à-dire en insistant sur sa valeur esthétique, les écrivains de la diaspora sépharade

1 Harm den Boer, « Exile in Sephardic Literature of Amsterdam », *Studia Rosenthaliana* 35 (2), 2001, p. 187-199.

occidentale n'ont pas grand chose à offrir à la grande littérature espagnole et portugaise produite dans la Péninsule. Quand des historiens comme Kayserling² et Roth³ célèbrent la vie littéraire d'Amsterdam, c'est la magie quantitative qui les séduit, les plus de cinquante poètes et écrivains recensés par Miguel Daniel Levi de Barrios (1635-1700) dans sa *Relación de los poetas y escritores judaicos de Amsterdam* (1682). Outre le fait que le flatteur Barrios mentionne dans ce texte des écrivains qui n'habitaient pas Amsterdam (Isaac Cardoso), voire même qui n'étaient pas juifs (Miguel de Silveira, Antonio Enríquez Gómez), le poète d'Amsterdam fait l'éloge de nombre d'écrivains qui, à vrai dire, peuvent être considérés comme des amateurs de rimes ; certes méritoires, mais pas franchement à même de rivaliser avec des Gongora, Lope de Vega ou Quevedo. Le même Barrios, l'auteur le plus fameux parmi les écrivains sépharades d'Amsterdam, nous a laissé une œuvre assez hétérogène, dont seulement une dizaine de poèmes – uniquement en considération de leur valeur esthétique – est digne de louanges.

Néanmoins, c'est ailleurs que réside le véritable intérêt de cette littérature. Dans notre étude *La literatura sefardí de Amsterdam*⁴, nous avons signalé son très grand intérêt culturel, parce qu'elle atteste d'une vitalité extraordinaire de la culture parmi les Sépharades occidentaux : l'importance de la continuité ibérique face à une identité religieuse marquée par la transformation. Cette littérature offre, en outre, un caractère moderne, vu qu'elle formule une nouvelle conception du judaïsme, désormais exclusivement limité au domaine privé, laissant une considérable autonomie au domaine public, « la vie au monde ». Cette « mondanité » est parfois le trait qui explique le mieux l'attachement à la culture ibérique des Sépharades dits « occidentaux⁵».

LA LITTÉRATURE SÉPHARADE D'AMSTERDAM : DÉFINITION ET APERÇU

Commençons par définir ce que nous entendons par la « littérature sépharade d'Amsterdam » dans le contexte de cette étude : nous nous référons à toute la production imprimée et manuscrite en langue espagnole et portugaise des Juifs d'origine *conversa* (du Portugal et d'Espagne) qui vivaient

2 Meyer Kayserling, *Sephardim. Romanische Poesien der Juden in Spanien*, Leipzig, H. Mendelssohn, 1859, et du même auteur, *Biblioteca española-portuguesa-judaica*, Strasbourg, C. J. Trubner, 1890.

3 Cecil Roth, *A History of the Marranos*, Philadelphie, Jewish Publication Society of America, 1932.

4 Harm den Boer, *La literatura sefardí de Amsterdam*, Alcalá de Henares, Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes, 1996.

5 *Ibid.*, p. 13-27.

à Amsterdam au cours des XVII^e et XVIII^e siècles. « Littérature » englobe ici presque tous les genres écrits, y compris les textes doctrinaux ou didactiques, généralement exclus de la conception actuelle de l'esthétique littéraire, laquelle insiste sur la valeur créative, la poésie, le théâtre ou la prose d'imagination. Observons qu'on ne trouve guère de prose d'imagination – romans, nouvelles, contes – dans la littérature sépharade des XVII^e et XVIII^e siècles et que la distinction entre littérature originale et littérature empruntée y est d'une importance assez limitée.

D'autre part, la production littéraire des Sépharades d'Amsterdam est impressionnante. Elle comporte plus de quatre cents ouvrages imprimés – toujours en espagnol et portugais⁶ – et un nombre encore mal connu de textes manuscrits que nous estimons à une centaine⁷.

L'origine de cette production se trouve sans doute dans le passé chrétien (nouveau-chrétien ou *converso*) des nouveaux Juifs d'Amsterdam, ayant besoin de textes en langue maternelle qui les introduisent dans la loi juive, fortement ignorée. Rappelons que ces « nouveaux Juifs » ne connaissent plus l'hébreu ni la tradition religieuse authentique de leurs ancêtres. Pour compenser cette lacune, des éditions de la Bible (*humashiot*), des prières et d'instructions sur les préceptes du judaïsme, tous en langue espagnole ou portugaise, étaient constamment réimprimées à Amsterdam, et étaient surtout destinées aux aînés et aux femmes, tandis que les jeunes recevaient une éducation juive très complète. La communauté sépharade allait bientôt réaliser l'utilité des autres textes explicatifs, philosophiques ou moraux, destinés à convaincre les ex-*conversos* du bien-fondé du retour pour lequel ils avaient opté. Cette éducation volontaire fidèle au judaïsme est à l'origine d'un splendide patrimoine juif (sépharade) en langue espagnole et portugaise imprimé à Amsterdam et dans d'autres centres de la diaspora occidentale, avec des traductions des ouvrages « canoniques » de Maïmonide, Bahya Ibn Paquda, Jona Gerondi, Eliahu B. Moses Vidas, Juda Halévi et d'autres grandes compilations de textes rabbiniques⁸. À cette littérature « instructrice » s'ajoute

6 Harm den Boer, *Spanish and Portuguese Printing in the Northern Netherlands 1584-1825. A Descriptive Bibliography*, Leyde, IDC, 2003 (CD-Rom).

7 Leo Fuks et Rena G. Fuks-Mansfeld, *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections. I: Catalogue of the Manuscripts of the Bibliotheca Rosenthaliana, University Library of Amsterdam* ; II : *Catalogue of the Manuscripts of Ets Haim/Livraria Montezinos, Sephardic Community of Amsterdam*, Leyde, Brill, 1973, 1975. Voir aussi Kenneth Brown, « Cancioneros del Parnaso sefardí, siglos XVII-XVIII », *Acts of the 1995 Asociación Internacional de Hispanistas*, II *Estudios Áureos* I, 1998, p. 60-69.

8 Yosef Hayim Yerushalmi, *De la corte española al gueto italiano. Marranismo y judaísmo en la España del XVII. El caso Isaac Cardozo*, Madrid, Turner, 1989, p. 40-41. Titre original : *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso : A Study in Seventeenth-Century Apologetics*.

enfin le genre des sermons, prononcés dans la synagogue en portugais et en espagnol, dont un petit nombre méritait d'être imprimé. Néanmoins, les sermons publiés semblent constituer plutôt des morceaux de rhétorique et d'érudition qu'un réel corpus éducatif⁹.

Toutefois, les Juifs ibériques d'Amsterdam ne négligeaient pas la création littéraire. Pratiquement dès le début de leur vie communautaire, ils eurent des poètes organisés en académies, des dramaturges et même occasionnellement des compagnies de théâtre. La comédie allégorique *Diálogo dos montes* du portugais Rehuel Jessurun (Paulo de Pina), représentée dans la synagogue portugaise en 1626, nous donne une des preuves les plus éloquentes de l'amour porté à la culture ibérique contemporaine¹⁰. On pourrait augmenter la liste des manifestations littéraires par des écrivains comme Daniel Levi de Barrios¹¹, Joseph Penso de la Vega¹², Jacob (Manuel) de Pina¹³ ou rappeler un volume collectif de poésies célébrant le martyr de Abraham Núñez Bernal et son neveu Isaac Almeida Bernal, brûlés vifs par l'Inquisition espagnole, publié à Amsterdam en 1656 et contenant des contributions d'une vingtaine de poètes sépharades de cette ville, ou encore des textes reflétant les activités des académies littéraires telles l'Academia del Temor Divino et l'Academia de los Floridos...¹⁴.

L'existence des académies nous indique déjà le caractère séculier d'une part substantielle de la littérature sépharade, c'est-à-dire de textes sans la moindre préoccupation religieuse. Plus encore, on note dans cette littérature séculière l'absence d'une quelconque référence à l'identité juive ou sépharade de ses auteurs. Traditionnellement, cette dimension de la culture sépharade d'Amsterdam fut considérée en quelque sorte comme un résidu ibérique, parfois contradictoire avec la nouvelle identité juive des *ex-conversos*. Récemment pourtant, plusieurs chercheurs ont lié les activités séculières à

New York et Londres, 1971 ; pour les éditions imprimées dans les Pays-Bas voir Harm den Boer, *Spanish and Portuguese Printing*, op. cit.

9 Voir Harm den Boer, « Los sermones », *La literatura sefardí*, op. cit., p. 213-268.

10 Rehuel Jessurun, *Diálogo dos montes*, texte, avec traduction en anglais, et étude par Philip Polack, Londres, Tamesis, 1975.

11 Sur Barrios, voir Kenneth R. Scholberg, *La poesía religiosa de Miguel de Barrios*, Columbus, Ohio State University Press, 1962 ; Wilhelmina Chr. Pieterse et Daniel Levi de Barrios, *Als geschiedschrijver van de Portugees-Israëlietische gemeente te Amsterdam in zijn « Triumfo del gobierno popular »*, Amsterdam, Scheltema, 1968 ; Julia Rebollo Lieberman, *El teatro alegórico de Miguel de Barrios*, Newark, Juan de la Cuesta, 1996.

12 Voir notamment, Eleazar Gutwirth, « Penso's Roots : The Politics and Poetics of Cultural Fusion », *Studia Rosenthaliana* 35 (2), 2001, p. 269-284.

13 Javier Huerta Calvo, « Manuel de Pina y la literatura burlesca de los sefardíes », dans Fernando Díaz Esteban (éd.), *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, Madrid, Letrúmero, 1994, p. 215-228.

14 H. den Boer, *La literatura sefardí*, op. cit., p. 135-160.

l'élite marchande sépharade de la fin du XVII^e siècle en insistant sur son mode de vie aristocratique porté vers la culture raffinée¹⁵.

Quoi qu'il en soit, ce caractère profane d'une partie de la littérature sépharade nous ramène à l'un de ses traits les plus connus : son attachement apparemment ininterrompu à la tradition ibérique (chrétienne). En reconsidérant l'ensemble, il nous a paru qu'en effet, cette littérature reflète une présence culturelle ibérique constante, autrement dit, un *intertexte* ibérique, lequel ne fonctionne pas nécessairement comme modalité nostalgique du souvenir. Il est aussi le vecteur de nouvelles réflexions, qui envisagent la possibilité d'une conciliation des mondes ibériques/chrétien et juif, et même d'un contre-texte ou contre-discours polémique défiant les valeurs de la société vieille-chrétienne. Nous nous proposons d'explorer maintenant plus en détail la nature et les implications de cette théorie de l'intertexte ibérique.

LA CONTINUITÉ IBÉRIQUE DES SÉPHARADES

La continuité ibérique était avant tout une question de naissance, donc de langue, même si aux premières générations de « Portugais » – nouveaux chrétiens nés en Espagne et au Portugal – s'ajoutent les générations nées et élevées en Hollande et dans la diaspora occidentale. Il faut rappeler que l'immigration en provenance de la Péninsule se poursuit environ jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e siècle. Ce phénomène contribuera à la conservation de l'usage de l'espagnol et du portugais, ce dernier restant la langue quotidienne et communautaire jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Le commerce avec la Péninsule, les rapports familiaux avec les nouveaux chrétiens restés en Espagne et au Portugal (et dans leurs colonies), constituent d'autres éléments de pérennisation des langues maternelles. Enfin, il faut également tenir compte de la faible intégration de la *nation portugaise* au sein de la société hollandaise : les Juifs y jouissaient d'une grande liberté religieuse mais n'avaient pas encore les droits de citoyenneté.

15 Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, trad. Raphael Loewe, Oxford, Oxford University Press, 1989 ; Jonathan I. Israel, « Een merkwaardig literair werk en de Amsterdamse effectenmarkt in 1688 : Joseph Penso de la Vega's Confusion de confusiones », *De zeventiende eeuw*, 1990, p. 159-165 ; Daniel M. Swetschinski, « The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam. Cultural Continuity and Adaptation », dans Frances Malino et Phyllis Cohen Albert (éds.), *Essays in Modern Jewish History*, Rutherford / Londres, Fairleigh Dickinson University Press / Associated University Presses, 1982, p. 56-79.

Dans ce contexte linguistique, il semble naturel que la littérature sépharade ait suivi les modes du discours littéraire péninsulaire, autrement dit le modèle culturel baroque hispanique. Il existe une ample documentation concernant le corpus littéraire à la disposition des Sépharades occidentaux qui démontre la présence substantielle de livres espagnols et portugais y compris parmi les individus nés aux Pays-Bas ou y vivant depuis de nombreuses années. Un seul exemple suffira : encore au XVIII^e siècle, soit plus d'un siècle après l'établissement des Juifs sépharades à Amsterdam, l'auteur Abraham Gómez Silveira fait allusion à l'écrivain débutant Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764). Entre les publications de l'ouvrage du Juif sépharade composé aux environs de 1730 et de celui cité de son confrère espagnol, il n'a pas pu s'écouler plus de cinq années.

Quasiment tous les auteurs utilisent les genres et les styles littéraires ibériques, phénomène assez logique parmi les auteurs nés ou élevés dans la péninsule Ibérique. L'admiration pour les grands auteurs comme Quevedo ou Lope de Vega est universelle, bien que les derniers d'entre eux représentent la voix traditionnelle des vieux chrétiens, voire une tendance antijuive (Quevedo). Il s'agit bien entendu d'une admiration littéraire, de style, qui n'implique pas une adhésion à l'idéologie de tel ou tel auteur. Il faut cependant constater que la force du modèle ibérique est si prégnante que même des auteurs nés à Amsterdam continuent de l'utiliser. José Penso de la Vega, élevé à Amsterdam, emploie le modèle ibérique pour décrire le phénomène « moderne » de la bourse. Selon lui, le discours baroque, ancré dans le contraste réalité / illusion, est adéquat pour interpréter le monde étrange de la bourse¹⁶.

Le même José Penso de la Vega nous est utile également pour illustrer un autre aspect de cette admiration, puisque même son drame en hébreu *Asirei ha-Tiqva* (1673), est construit selon le modèle et même la versification du théâtre espagnol du Siècle d'Or. Parmi les étudiants du Talmud Torah (académie religieuse) s'adonnant à la poésie hébraïque, plusieurs optèrent pour les modèles et genres poétiques espagnols.

16 José A. Fortuño Torrente, *La bolsa en José de la Vega. Confusion de confusiones*. Amsterdam 1688, Madrid, Colegio de Agentes de Cambio y Bolsa, 1980 ; voir aussi Israel, « Een merkwaardig literair werk », *op. cit.*

Dans quelques cas, cette admiration, ou assimilation inconsciente du discours ibérique atteint des sommets, lorsqu'un auteur comme Abraham Pereira compose deux ouvrages ascético-moraux pour ses coreligionnaires juifs « ex-marranes », *La certeza del camino* (1666), et *La vanidad del mundo* (1671). Pereira, riche marchand dévoré de remords en raison de son passé chrétien, mais trop âgé pour s'assimiler à la nouvelle identité juive – il se plaignait de ne pas pouvoir apprendre l'hébreu – écrivait ces textes en compilant des auteurs moraux catholiques, jusqu'au point de les paraphraser. L'auteur se limitait à judaïser les éléments les plus chrétiens de ces ouvrages qui furent publiés avec de flatteuses approbations des rabbins de la communauté sépharade d'Amsterdam¹⁷.

L'ADAPTATION DU DISCOURS IBÉRIQUE PAR LA JUDAÏSATION DU CONTENU

Un second degré de la « continuité ibérique » se présente quand des auteurs sépharades d'origine *conversa* adoptent ou reproduisent le discours ibérique chrétien en transformant certaines valeurs essentielles afin de les concilier avec leur nouvelle identité juive. Il est parfois difficile de savoir s'il s'agit d'une assimilation profonde aux valeurs de la société dominante ou si en revanche, cela constitue une réponse de défi à l'identité antérieure. Quoi qu'il en soit, le phénomène illustre avec force combien la « mimesis de l'antagonisme »¹⁸ est présente dans les milieux sépharades au passé chrétien¹⁹. Nous nous limiterons à en présenter quelques exemples.

Le cas le plus connu est l'ouvrage *Las excelencias de los hebreos* (1679) du médecin vénitien Isaac Cardoso qui parvient, avec brio, à répondre aux calomnies les plus infâmes diffusées par la propagande antijuive dans le discours ibérique en s'appropriant le genre des louanges à soi-même (*Excelencias de los españoles*) tant apprécié de ses adversaires. On observe, en

17 Henry Méchoulan, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza. Estudio y edición anotada de « La certeza del camino » de Abraham Pereyra*, Salamanque, Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.

18 Yosef Kaplan, « Political Concepts in the World of the Portuguese Jews of Amsterdam during the Seventeenth-Century : The Problem of Exclusion and the Boundaries of Self-Identity », dans Yosef Kaplan et al. (éds.), *Menasseh ben Israel and his World*, Leyde, Brill, 1989, p. 45-62 et p. 50-53.

19 Harm den Boer, « Las múltiples caras de la identidad. Nobleza y fidelidad ibéricas entre los sefardíes de Amsterdam », dans Jaime Contreras et al. (éds.), *Familia, religión y negocio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes et Ministerio de Asuntos Exteriores de España, 2002, p. 95-112 ; Miriam Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation : Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 81-88.

outre, comment le médecin Cardoso « explique » le judaïsme grâce à des concepts culturels ibériques, comme la notion de pureté (*limpieza de sangre* !), qualité par excellence qu'il trouve parmi les Juifs, ou l'honneur, en représentant les Juifs comme des personnes des plus honorables²⁰. Deux formes de réponse, donc, à la perception des Juifs comme sujets impurs (marranes !) et infâmes.

Un cas plus modeste, mais néanmoins audacieux, est le *Sermão apologético sobre as preminências de nossa Lei* (1690)²¹ du rabbin amstellodamois David Nuñez Torres. Le titre du sermon est éloquent et similaire à celui de l'ouvrage de Cardoso. En outre, Nuñez Torres défend le judaïsme en tant que *loi*, et afin de souligner l'analogie délibérée avec le christianisme, il commence son sermon avec une définition de la *foi* empruntée pas à d'autres auteurs que Saint Thomas d'Aquin !

54

Le discours de ces deux auteurs est utile en outre pour illustrer un autre trait caractéristique de la littérature sépharade, la présence d'un destinataire imaginaire chrétien (ibérico-catholique...). Tous deux font l'apologie du judaïsme en ne s'adressant pas réellement au lecteur ibérique – ce qui est d'ailleurs impossible – mais bien aux Juifs dont le passé est chrétien, comme le leur. Ces textes semblent donc être une réponse aux contradictions de l'identité antérieure.

LA POLÉMIQUE AVEC LE DISCOURS CHRÉTIEN, LE CONTRE-DISCOURS SÉPHARADE

Il y a finalement un troisième niveau de la présence ibérique dans la littérature sépharade qui n'est guère connu que pour son contenu conflictuel, parce qu'il est explicitement polémique. Il existe dans la littérature sépharade une quantité considérable, encore peu explorée, de textes qui défient et souvent parodient le discours catholique des antagonistes, concernant principalement l'Inquisition et la foi chrétienne. La plupart de ces textes est restée à l'état de manuscrits²², notamment à cause de la nature

20 Voir l'étude déjà classique sur Cardoso de Yosef Hayim Yerushalmi, *De la corte española*, *op. cit.*, p. 40-41.

21 H. den Boer, *La literatura sefardí*, *op. cit.*, p. 224.

22 Il y a des descriptions et éditions modernes de quelques textes : Benjamin Teensma, « Fragmenten uit het Amsterdamse convoluut van Abraham Idaña, alias Gaspar Méndez del Arroyo (1623-1690) », *Studia Rosenthaliana* (2), 1977, p. 126-156 ; Herman P. Salomon, *Saul Levi Mortera, Tratado da verdade da Lei de Moisés*, Braga, Por Ordem da Universidade, 1988 ; Yosef Kaplan, *From Christianity..*, *op. cit.* ; Leon Fuks et Rena G. Fuks-Mansfeld, *op. cit.*, Karsten L. Wilke, « Conversion ou retour ? La métamorphose du nouveau chrétien en juif portugais dans l'imaginaire sépharade du XVIII^e siècle », dans Esther Benbassa (éd.),

semi-clandestine de ce genre. Le règlement de la communauté sépharade d'Amsterdam contenait des articles quant à la circulation des textes et sa censure préventive interdisait la publication ou la circulation de « controverses pour ou contre les croyances des nations parmi lesquelles nous vivons »²³.

Exceptionnellement, des textes de cette nature furent néanmoins publiés. Un volume collectif constitué par deux sermons et plus de cinquante poésies, *Elogios que zelosos dedicaron... Abraham Núñez Bernal*, dédié aux deux victimes de l'Inquisition espagnole brûlées en 1655 – voir *supra* –, fut publié anonymement et sans adresse à Amsterdam, vraisemblablement sur les presses du rabbin Menasseh ben Israel²⁴. Le volume imite les publications classiques espagnoles et portugaises qui célèbrent les autodafés comme triomphes de la foi catholique sur l'abject ennemi juif. De façon idéologique consciente, les auteurs sépharades inclurent des publications en latin, langue de l'Église, comme un défi de leur part. La preuve la plus évidente de cette forme d'appropriation provocatrice et délibérée se trouve au début du sermon du rabbin Isaac Aboab de Fonseca. Celui-ci, en effet, ouvre son sermon avec l'infâme verset « *Exurge Domine et judicam causam meam* » (Ps 74, 22) – la devise de l'Inquisition²⁵ – cité en latin. L'utilisant dans le contexte juif, il rend les paroles du roi psalmiste à ses propriétaires, les Hébreux de l'Écriture. Tout le sermon invoque Dieu pour la vengeance du sang innocent des martyrs, une invocation contre l'Inquisition et l'Église catholique.

Il existe une autre publication de nature assez différente, imprimée peu après chez le même éditeur – que nous supposons être Menasseh ben Israel –, et qui tend également à la polémique. Il s'agit d'un volume de poésies et d'une comédie de Manuel (Jacob) de Pina, Juif portugais qui avait contribué aux *Elogios*.... L'ouvrage, profane et ludique, s'intitule *Chanzas del ingenio y dislates de la Musa* (Jeux d'esprit et absurdités de la Muse, 1656). La censure rabbinique fut rapide lorsque fut découvert le caractère irrévérent, érotique et même obscène des poèmes de Manuel de Pina. Le volume fut immédiatement interdit et les autorités de la communauté et du Talmud Torah exigèrent des fidèles qu'ils rendent les exemplaires en circulation, sous

Mémoires Juives d'Espagne et du Portugal, Paris, Publisud, 1994, p. 69-90 ; Kenneth Brown et Harm den Boer, *El Barroco Sefardí. La poesía de Abraham Gómez Silveira (c. 1650-c. 1730), estudio y edición*, Kassel, Reichenberger, 2000.

²³ H. den Boer, *La literatura sefardí*, op. cit., p. 80.

²⁴ *Ibid.*, p. 99, 277-281.

²⁵ Texte connu par la bulle papale édictée le 15 juin 1520 par le Pape Leon X contre les erreurs luthériennes ; par la suite adopté par l'Inquisition espagnole pour conjurer tous les ennemis de la foi, et incorporé dans sa devise. Ce texte figure souvent dans l'ouverture des sermons des autodafés.

peine de *herem* (excommunication)²⁶. Cette réaction parfois extrême des autorités coïncidait avec la crise provoquée par la rébellion de Spinoza dans la même année. D'ailleurs, deux des contributeurs au livre de Jacob Manuel de Pina, Daniel de Ribera et Juan de Prado appartenaient au cercle des hétérodoxes de Baruch Spinoza²⁷.

Pourtant, le caractère scandaleux des poésies n'est pas évident à l'analyse de l'ouvrage. Le ton burlesque, usant de fréquentes allusions sexuelles voire obscènes, n'était pas exceptionnel à cette période. Cette littérature ludique se retrouve un peu partout. En Espagne, Quevedo en est un des représentants les plus connus et notre poète sépharade se disait disciple du grand satiriste castillan. Son titre, *Chanzas del ingenio y dislates de la musa*, est basé sur celui de l'ouvrage *Juguete de la niñez y travesuras del ingenio* de Quevedo (1629). Parmi les poèmes de Pina, on trouve cependant quelques subversions d'une nature différente qui révèlent une lecture burlesque du discours ibérique. Un des poèmes ridiculise l'échec du siège espagnol de la ville stratégique portugaise d'Olivença, dirigé par le Marquis de Leganes en 1648. Mais c'est surtout dans la comédie *La mayor hazaña de Carlos VI* qu'on trouve le discours le plus critique. Cette comédie est en effet une parodie, un genre carnavalesque populaire dans le baroque hispanique connu sous le nom de « *comedia burlesca* ». Ici, Manuel de Pina s'inspire du drame *La mayor hazaña de Carlos V* (1652) écrite par Diego Jiménez de Enciso. L'ouvrage original traite des dernières années de la vie de Charles V et de sa retraite au monastère de Yuste, en exaltant la religion catholique. L'Empereur y est l'emblème de la spiritualité, son obéissance au pape, son attachement aux dogmes de la foi, son renoncement aux compromis pragmatiques, sa lutte obstinée contre l'hérésie (Luther) font de cette comédie un texte exemplaire de la Contre-Reforme²⁸.

À l'inverse, Manuel de Pina représente la retraite spirituelle de son protagoniste « Charles VI » au milieu d'intrigues amoureuses et de personnages grotesques comme « Don Culurio de Moncada », « Don Canistrel de Tusona », « El Almirante de Embudo », dans une inversion totale des valeurs. Les personnages ibériques du poète juif n'ont aucun sens de l'honneur. Ils sont lâches et lascifs, se moquent de l'Église et de la religion. Dans ce contre-discours, on trouve même une revendication quant à la dignité des nouveaux chrétiens, qui ridiculise l'obsession de la pureté chez les vieux

26 H. den Boer, *La literatura sefardí*, op. cit., p. 84, 86-87.

27 Cercle étudié par Israel S. Révah dans son *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, La Haye, Mouton, 1959.

28 Huerta Calvo, op. cit., p. 223-227.

chrétiens. Tout est résumé à la fin de la comédie quand la retraite de Charles au monastère est représentée comme la solution aux déconvenues amoureuses du protagoniste. L'Empereur se propose de passer le reste de sa vie parmi les nonnes, car elles sont les seules femmes qui lui restent accessibles. Le nom Charles le Sixte s'explique alors comme une allusion à la transgression du sixième commandement²⁹.

ABRAHAM GÓMEZ SILVEIRA (1656-1740) OU LE CONTRE-DISOURS SÉPHARADE

C'est cependant dans l'ouvrage d'Abraham Gómez Silveira, auteur encore mal connu parmi les Sépharades d'Amsterdam que nous trouvons l'illustration la plus élaborée et fascinante d'une littérature qui ne se limite pas à l'imitation mais réplique au discours ibérique « vieux-chrétien ». C'est ce que nous appelons son *contre-discours*. La relative méconnaissance de Gómez Silveira, un des auteurs les plus prolifiques des Juifs sépharades d'Amsterdam, est vraisemblablement due au fait que ses œuvres demeurent manuscrites, pour certaines anonymes, et que lui-même semble être resté en marge de la vie communautaire officielle.

Mais commençons par un aperçu de la vie de ce personnage. Gómez Silveira, dont le nom de baptême est Diego, est né à Arévalo, en Espagne en 1656 dans une famille d'origine portugaise. Nous ignorons la plupart des détails de la jeunesse de Diego en Castille. Il nous a néanmoins laissé une anecdote sur le crypto-judaïsme de sa mère à l'époque où la famille résidait à Madrid³⁰. On suppose que les persécutions inquisitoriales obligèrent les Silveira à quitter l'Espagne. Diego arrive à Amsterdam avec sa mère et sa sœur vers 1671. Ils rejoignent la communauté sépharade de Talmud Torah. Diego y sera connu sous le nom d'Abraham et accueilli par la société des orphelins *Abi Yetomim* qui lui offrira une éducation générale pendant trois ans et, en découvrant son appétit pour les études, lui dispensera ensuite une éducation rabbinique. À la fin de ses études, le jeune et prometteur Abraham accomplit sa formation religieuse et humaniste par la publication d'un volume de six sermons, accompagné de chaleureux éloges aux rabbins et aux notables de la communauté³¹. Tout semblait alors destiner Abraham à une brillante carrière de rabbin. Cependant, pour des raisons inconnues, cela ne se produira pas.

29 *Ibid.*, p. 223-227.

30 Silveira, « *Diálogos Theológicos* », manuscrit Ets Haim/Livraria Montezinos, 48 B 17, f° 185r ; voir aussi K. Brown et H. den Boer, *op. cit.*, p. 15.

31 H. den Boer, *La literatura sefardí, op. cit.*, p. 50, 234-236.

Peut-être n'y avait-il pas de poste de rabbin pour le jeune Silveira, peut-être dut-il accompagner sa famille dans le négoce. Abraham et sa famille se trouvent à Anvers lorsqu'il fait ses débuts comme prédicateur et publie ses *Sermons* en 1677. Un petit volume intitulé *Vejamen...* indique sa participation à une académie littéraire en relation avec la vie culturelle des « Portugais » de la ville qui, sous la domination espagnole, ne connaissaient pas la liberté du culte juif.

Pourtant Abraham reste attaché à la Loi de Moïse, et même à « sa » congrégation amstellodamoise. Depuis Anvers et par deux fois, il s'adressera à ses coreligionnaires d'Amsterdam pour marquer une distanciation face à certains ouvrages provocateurs ou hérétiques que les autorités du Talmud Torah avaient signalés et proscrits sous peine de sanctions graves. Certains de ces textes lui furent attribués, ce qu'il démentit avec force en se plaignant du tort fait par ces rumeurs à sa réputation et à son « *honor* », ainsi que de la souffrance infligée à sa famille. Il supplia les autorités de trouver le véritable auteur de ces textes et de brûler tous ses livres³².

58

De ces lettres émane le désespoir d'un exilé en situation précaire, se considérant détruit alors qu'il perd son honneur parmi les siens. Toutefois, il apparaît également que Silveira était perçu comme potentiellement hétérodoxe. Il nous semble que la vaste œuvre manuscrite de Gómez Silveira montre des indices de cette hétérodoxie supposée. Quoi qu'il en soit, nous sommes en présence d'une écriture particulière caractérisée par la combinaison unique de styles joyeux et austères.

Son œuvre peut être considérée comme une vaste polémique, traitant particulièrement de la controverse judéo-chrétienne. Silveira est l'auteur d'une douzaine de volumes manuscrits, chacun de plus de deux cents feuillets, émergeant d'une controverse singulière avec le prédicateur Isaac Jaquelot³³. Ce dernier avait consacré un ouvrage aux Juifs portugais lors de son

32 Il s'agit du texte *Judío reformado, Dios y el sabio contra el necio*, caractérisé « de perjudicial doctrina e heréticos discursos » par les dirigeants de la communauté sépharade d'Amsterdam. Voir Daniel M. Swetschinski, *The Portuguese Jewish Merchants of Seventeenth Century Amsterdam: A Social Profile* (diss. Brandeis University, Waltham, Mass, 1979), p. 429. Le texte intégral des lettres se trouve dans K. Brown et H. den Boer, *op. cit.*, p. 253-255.

33 Jaquelot (ou Jaquelot), Isaac, théologien et pasteur protestant (Vassy 1647 – Berlin 1708). Ministre à Vassy dès 1668, il est obligé de sortir de France en 1685, par suite de la révocation de l'Édit de Nantes. Il exerça son ministère à Heidelberg et puis à La Haye, où il fut nommé pasteur extraordinaire de l'Église française par les États de Hollande. En 1702 il devint prédicateur du roi de Prusse et pasteur de l'Église française de Berlin, où il mourut en 1708. Défenseur ardent de l'apologétique rationaliste, Jaquelot attaquait la conciliation de la foi et de la raison proposée par Bayle. Pourtant, avec sa critique de la doctrine de la prédestination, il rejoint Bayle. Par son affiliation remontrante, il entre en conflit avec Pierre Jurieu et le Synode wallon de Leyde (1691). Son ouvrage *Dissertation sur l'existence de Dieu* (La Haye, 1679) est dirigé contre Spinoza.

ministère à La Haye, intitulé *Dissertations sur le Messie* (1699) dans lequel, impressionné par la « civilité » des Juifs ibériques, il voyait une possibilité réelle de les ramener à la vérité chrétienne. Quoique le texte de Jaquelot s'insère dans la vaste tradition chrétienne des écrits visant à convaincre les Juifs de reconnaître leurs « erreurs », le prédicateur huguenot se distingue des autres polémistes chrétiens par son respect à leur égard et sa grande érudition juive. Silveira, tout en reconnaissant cette approche novatrice et pleine de respect, voit dans le texte de Jaquelot une provocation à laquelle il doit être répondu. C'est cette réponse qui occupera des centaines de pages et plus de trente années de la vie de l'auteur sépharade.

De l'analyse de l'importance quantitative et de la durée de l'œuvre polémique d'Abraham Gómez Silveira, il ressort que l'auteur n'envisageait pas réellement de dialogue avec le prédicateur protestant. La publicité d'une polémique de telle proportion entre Juifs et chrétiens aurait été impossible dans le contexte politique et religieux du moment. La communauté sépharade de Talmud Torah interdisait la publication d'œuvres polémiques, qui pouvaient compromettre l'existence juive en milieu chrétien, jusque dans le contexte tolérant des Pays-Bas. La preuve la plus manifeste d'absence de débat réel est le fait que Silveira lui-même reconnaît n'avoir eu aucune relation avec le prédicateur. La façon dont il fait cet aveu est révélatrice du style à la fois sérieux et léger de notre auteur. Au début d'un de ces textes de réplique à Jaquelot, il présente une lettre dans laquelle il affirme avoir envoyé deux volumes de son œuvre au prédicateur, une révélation qui est immédiatement suivie de la confession d'avoir oublié de le faire ! Le polémiste utilise ce recours littéraire à la fiction pour souligner la distance non seulement physique mais également sociale qui séparait les deux opposants. Silveira a peur de s'exposer à la critique de la société chrétienne qui l'entoure :

Monsieur, après m'être soumis à votre obéissance avec la plus grande déférence, je tiens à vous informer que l'autre jour je vous ai envoyé deux

Ouvrages : *Dissertation sur l'existence de Dieu*, La Haye, chez Etyenne Foulque, 1679 ; *Lettres à MM. les prélats de l'Église gallicane*, La Haye, chez Etyenne Foulque, 1698-1700 ; *Dissertations sur le Messie*, La Haye, chez Etyenne Foulque, 1699 ; *Conformité de la foi et de la raison*, Amsterdam, chez Henry Desbordes et Daniel Pain, 1705 ; *Réponse à l'Examen de la théologie de Mr Bayle*, Rotterdam, chez Reinier Leers, 1707 ; *Sermons sur divers textes de l'Écriture Sainte*, Amsterdam, 1710 ; *Traité de la vérité et de l'inspiration des livres du V. et du N. Testament*, Rotterdam, 1715 (La Haye, 1716 ; Amsterdam, 1752). Voir Otto Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gütersloh, Bertelsmann, 1907 ; *Nieuw Nederlands Biografisch Woordenboek*, Leyde, t. II, 1902, p. 633 ; *Biographisch woordenboek van protestantsche godgeleerden in Nederland*, Utrecht, 1907-1949, t. IV, p. 529-530 ; *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, t. II, éd. Traugott Bautz, 1990, p. 1423-1424.

livres, dans lesquels, par la méthode du Dialogue, je répondais au livre que votre industrie a composé pour notre instruction, et tandis que j'attendais l'avis de réception, je découvris que ma prudence les avait laissés cachés. L'idée de vouloir les envoyer me suffit pour vous écrire à nouveau. Je reconnais qu'il n'y a pas de vérité sûre des opinions, chaque savant avec son thème, il est impossible d'enlever sa couleur à un nègre, même en utilisant cent lessives. Celui qui ouvre les yeux au « qu'en dira-t-on » ferme sa bouche, il y a de nombreux Esau qui vendent la meilleure primogéniture pour un misérable potage. À cause de toutes ces absurdités, je dois croire que jusqu'à ce que Dieu y remédie comme il l'a promis, ni moi ni vous ne pouvons y remédier. Vous pourriez écrire que vous êtes au calme sur votre terre, dans votre maison, moi je ne peux pas respirer, parce que je suis captif, sans maison, ni une palme de terre. Néanmoins, comme je n'ai rien à faire, afin de faire quelque chose qui ne servira à rien, je prendrai votre livre et un par un les principaux points de mes réponses, et je les considérerai et y répondrai³⁴.

Ce qui dénote dans l'ouvrage de Silveira, c'est son caractère « fou », ses bouffonneries. Curieusement, même dans ses oeuvres doctrinales sérieuses, Silveira s'autorise des jeux d'ironie permanents, se donnant à voir lui-même comme un ignorant et même comme un bouffon. Dans cette étude, nous n'analysons pas le contenu doctrinal des écrits adressés à Jaquelot. Il suffit de constater que même dans ses oeuvres sérieuses l'auteur introduit constamment des digressions comiques avec de nombreuses insertions de poésie, de « *coplas* » traditionnelles, qui amènent de joyeuses variations au sein du contenu doctrinal sérieux.

En fait, Silveira nous semble un esprit indomptable qui en quelques occasions rappelle Cervantès en recréant Don Quichotte, en d'autres

34 Carta / Doctissimo señor Ishac Jaquelot

Monsieur, despues de ponerme con el mayor rendimiento a vuestra obediencia, paso a poner en vuestra noticia, vos embie el coreo pasado dos libros, donde por via de Dialogo, dava respuesta, al que vuestro celo compuso para nuestra enseñanza, y quando esperaua auizo del resivo, halle que my cuidado, dexo los libros escondidos, basta la idea de querelos imbiar para bolver a escribir, conosco no ay verdad segura de opiniones, casa sabio con su tema, es imposible quitar con cien legías, la color aun negro, el que abre los ejos por el qué dirán, cierra la boca, muchos Esaus por vn vil postague, venden la mejor primogenitura, por todas estas sinrazones, devo creer que hasta que dios como lo promete, lo remedie, ni yo, ni vos, lo podemos remediar Vos podeis escribir que estais con descanso en vuestra tierra, y en vuestra casa, yo no puedo respirar, que estoy cautivo sin casa ni palmo de tierra, no obstante, como no tengo qué hazer, por hazer algo que servirá de nada recogeré de vuestro libro y de mis repuestas los principales puntos y uno por uno lor iré aquí ponderando y respondiando, si esta carta llegara a vuestra mano en el valle de Jot, me diréis al oido si son los Jidífos [sic] tan feos como los pintan. Manuscrit Ets Haim/Livraria Montezinos, 48 B 15, f° 1v.

Quevedo... Au fond, ce recours à l'humour est parfois la réponse à l'amertume vitale de l'individu exilé.

Il existe cependant deux ouvrages anonymes, attribuables sans doute possible à notre auteur. Silveira situe ces textes dans un double contexte festif : celui d'une académie littéraire et celui de la fête juive de Pourim, le « Carnaval » juif, autrement dit des espaces de l'imaginaire dans lesquels la transgression est possible³⁵. L'auteur s'appelle le « *poeta cascabel* », le « *poeta rocn* » ou même le « *poeta loco* » avec une allusion explicite au personnage du bouffon, représentant par excellence de la folie. Il utilise ce déguisement humoristique pour aborder deux sujets polémiques, à savoir la vie de Jésus-Christ dans sa « *Fábula burlesca de Jesucristo y de la Magdalena* » et la vie de Shabbatai Tzevi dans la « *Historia del famoso don Sabatay Sevi* ».

Le premier ouvrage présente un intérêt singulier pour l'histoire littéraire hispanique. À notre connaissance, il n'existe aucune autre version si ouvertement burlesque et subversive de l'Évangile en langue espagnole, et nous doutons qu'un auteur comme l'érudit et traditionnel Menéndez Pelayo, aurait osé l'inclure dans son *Historia de los heterodoxos españoles*³⁶. Les manuscrits existants présentent le texte comme l'œuvre du Frère « Antonio Marques », professeur de l'Université de Salamanque, « qui, ayant souffert de grands tourments de l'Inquisition, écrivit ce discours à Londres l'année 1623 ». Ce titre apocryphe est un outil typique de la littérature polémique. En inventant un auteur très chrétien, l'auteur anonyme (Silveira) n'expose que les chrétiens. Il s'agit en outre d'une structure paradoxale : un auteur juif raconte à un destinataire juif une histoire « chrétienne » racontée par un chrétien.

Dans la tradition juive, le sujet de la vie de Jésus n'était pas une nouveauté, mais face aux versions traditionnelles des *Toldot Yeshu*³⁷, la version de Silveira multiplie les moqueries et les irrévérences, en le dotant d'un élément caractéristiquement hispanique : celui du *pícaro*. Le poème commence donc en racontant la naissance infamante du protagoniste, en nous représentant sa mère en prostituée, et son père en mari patient. L'enfant Jésus est un *pícaro* paresseux dont les rares actions sont toutes des transgressions. Il tente d'obtenir les

35 Sur le caractère ludique des académies et son écho dans l'œuvre silveirienne, voir Kenneth Brown, « Aproximación a una teoría del vejamen de academia en castellano y catalán en los siglos XVII y XVIII : de las academias españolas a la Enciclopedia Francesa », Valence, Alfons el Magnànim, 1993, p. 225-262 ; et, du même auteur, « Genio y figura de seis poetas sefardíes de Amsterdam, Hamburgo y Livorno de los siglos XVII-XVIII », dans *Proceedings of the European Association for Jewish Studies Toledo 1998*, Leyde, Brill, t. II, 1999, p. 469-477.

36 Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, t. IV, 1881.

37 Voir Günter Schlichting, *Ein juedisches Leben Jesu : die verschollene Toledot-Jeschu-Fassung Tam u-muad*, Tübingen, Mohr, 1982.

faveurs de la Magdalena, mais ne veut pas payer le prix (!). Enfin, vient le moment où il se proclame « saint », c'est-à-dire le Messie. Sa révélation provoque un dialogue comique avec les Juifs, qui rejettent les arguments absurdes de l'enfant en l'accusant d'imposture. Ridiculisé par son peuple, le protagoniste se met en colère, et les menace de l'Inquisition espagnole. Les Juifs lui répondent par un argument traditionnel parmi les (ex-)nouveaux chrétiens : ils considèrent l'Inquisition non pas comme une vengeance de Jésus, mais plutôt comme un châtement pour leur oubli du vrai Sauveur. La fable se termine par une histoire qui déconstruit la mythologie de la crucifixion³⁸.

Le thème de Shabbatai Tzevi, le fameux imposteur à l'origine d'une grande frénésie dans le monde juif au XVII^e siècle³⁹, est un sujet assez délicat pour le public juif. Si, du point de vue orthodoxe, Tzevi n'était considéré que comme un faux messie parmi d'autres, l'adhésion inconditionnelle des masses juives à son mouvement fut si importante, particulièrement au sein du judaïsme sépharade d'Amsterdam et de la diaspora occidentale, qu'on peut imaginer aisément qu'un ouvrage aussi critique et irrévérent pouvait heurter la sensibilité des lecteurs. Cependant, nous ignorons quel fut l'accueil réservé à ce texte manuscrit, dont la diffusion reste difficile à évaluer. Le poème de Silveira étant assez semblable à la fable de Jésus-Christ, nous n'entrerons pas dans le détail de son contenu.

Un aspect particulier aux poèmes de Silveira et à tous ses écrits polémiques en général, c'est son langage, son castillan de type « *castizo* » (saveur locale, populaire), surprenant dans un milieu aussi éloigné de la Péninsule que l'Amsterdam des Sépharades. Il semble alors évident que notre auteur avait conservé vive la mémoire de la langue dans laquelle il était né et avait grandi et qu'il évoluait dans un milieu dans lequel cette langue se cultivait encore intensément.

Mais selon nous, ce langage castillan « *castizo* » est en outre un instrument délibéré dans la *Fábula burlesca de Jesucrito y Magdalena*. Il obéit à une intention. Notre auteur utilise dans ce texte un genre populaire du baroque ibérique, celui de la fable burlesque à thèmes mythologiques⁴⁰. Mais ce qui, en Espagne et au Portugal, était une forme inoffensive servant à ridiculiser la tradition gréco-romaine, se transforme dans les mains de Silveira en subversion de l'Écriture. Le texte s'approprie le répertoire des écrivains baroques

38 Le texte est contenu dans K. Brown et Harm den Boer, *op. cit.*, p. 97-132.

39 Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626-1676*, Princeton, Princeton University Press, 1973.

40 Francisco J. Sedeño Rodríguez, « La poesía satírica de Miguel de Barrios (notas de caracterización formal) », *Revista de Literatura* LVII (113), 1995, p. 5-30.

catholiques parce que ce discours, dans une optique « *judeoconversa* », est identifié à l'idéologie vieille-chrétienne. Pour cette raison, le poète représente Jésus comme un Dieu de « *tomo y lomo* » – un jeu d'esprit qui signifie « d'importance », de même qu'« il boit et engrosse » – et situe la narration burlesque dans le temps de la « Mari Castaña », ce qui implique une irrévérence envers la factualité du poème mais aussi envers l'Écriture, c'est-à-dire la fable sur laquelle elle se base. Dès le début de la fable, le moi poétique s'adresse à un destinataire fictif vieux chrétien, auquel il renvoie par une périphrase bien claire pour le lecteur du moment :

<p><i>y pues tanto le alaban cuantos aran y cavan, yo para mi certidumbre advierto que es como el Evangelio tan cierto (vv 29-40).</i></p>	<p>et puisque lorsqu'ils labourent et creusent ils lui font tant d'honneur [= à Jésus] moi, pour ma certitude j'avertis que cela est aussi sûr que l'Évangile.</p>
--	--

L'allusion « *cuantos aran y cavan* » fait référence aux laboureurs, ceux-là même qui, dans le contexte de la pureté du sang ibérique, offraient la meilleure garantie de n'avoir pas été contaminés par le sang juif des *conversos*, et qui étaient pour cette raison absurdement célébrés comme modèles du vieux chrétien. Il faut seulement se souvenir de l'orgueil de la pureté manifesté par Sancho Panza pour en comprendre le poids et le caractère ridicule. Dans ces deux vers on peut observer comment le Juif ex-*converso* Abraham Gómez Silveira prend sa revanche sur son passé en bouleversant les canons culturels. De la même façon, il fait dire à Magdalena en réponse aux propositions malhonnêtes de l'enfant *pícaro* la phrase très castillane : « *Cómo, sin tener coche, / me pretende gozar a troche y moche ?* » (vers 267-268) (« Comment, il prétend me posséder par la bêtise, sans avoir de voiture ? »). Par ce mécanisme de l'appropriation, la voix poétique juive prend sa revanche sur l'insulte de « marrane » subie par les nouveaux chrétiens, en faisant dire au Christ :

<p><i>En la ley que he de daros podéis vosotros sin pecar hartaros de toda la inmundicia no estáis tercos que comeréis tocino como puercos todo esto os licita esta fe (vers 351-356).</i></p>	<p>Avec la loi que je vous donnerai vous pourrez vous goinfrer sans pécher vous ne serez pas fatigués de toute l'immondice, vous mangerez du lard comme des cochons cette foi vous autorise tout cela.</p>
--	--

Il est vrai que le discours burlesque de Gómez Silveira n'est pas spécifiquement subtil et n'échappe ni au vulgaire ni à l'obscène. Cependant, nous avons l'impression que le venin de notre auteur n'est pas adressé à la

religion chrétienne *per se* – Silveira connaît bien la doctrine et en admire les grands théologiens – mais plutôt à toute une littérature antijuive produite dans la Péninsule, littérature bien plus agressive vis-à-vis des Juifs que Silveira ne l'était vis-à-vis des chrétiens. On trouve en permanence des échos du Quevedo satirique et burlesque dans Gómez Silveira, échos parfois si explicites qu'on ne sait plus s'il s'agit d'hommages ou au contraire de contestations polémiques.

Finalement, il existe un autre « intertexte » dans l'œuvre de Silveira, renvoyant à une autre lecture critique du discours baroque espagnol, cette fois celui de Luis de Góngora y Argote. Silveira parodie le style « *culterana* », plein d'extravagances linguistiques et conceptuelles de ce poète :

<p><i>cuando en líneas de lus de clara noche – comenta el sol la gongorisma noche que en sus escuridades me parecen las noches soledades (vv. 195-198).</i></p>	<p>quand par des nuits de lune claire – commente le soleil à propos de la nuit <i>gongorisma</i> – que dans ses obscurités les nuits me semblent solitudes.</p>
---	---

Il fait ici allusion à l'ouvrage le plus célèbre, *Soledades*⁴¹, en attaquant ses « *agudezas* », ses subtilités. Pour le poète sépharade, ce style représente les excès de l'hyper-interprétation subtile, donc d'un mode herméneutique. Pour Silveira les subtilités textuelles signifient des « commentaires » qui s'éloignent de la lecture littérale, la seule qu'il admette. Dans ses textes de polémique religieuse, Silveira insiste toujours sur le signifié *littéral* du Pentateuque qui, pour lui, représente l'unique solution aux controverses religieuses. Selon lui, le catholique, le protestant, le musulman et le Juif ne pourront jamais s'accorder car chacun – à l'exception, bien sûr, du Juif orthodoxe – a construit ses propres fictions à partir du texte de la Bible. Avocat d'une tolérance pleine en matière religieuse, il voit dans la validité de la Torah, texte divin, et de l'exégèse littérale, la base sûre et indiscutable pour les trois religions du Livre.

<p><i>Norte divino es la Ley constante que en la tormenta deste mundo errante hallamos con acierto en dos tablas de la ley de glorias puesto (vv. 463-466).</i></p>	<p>La Loi constante est le chemin divin que nous trouvons avec assurance dans la tourmente de ce monde errant écrite sur les deux Tables de la Loi des gloires.</p>
---	---

En postulant l'origine divine de la Torah et son infaillibilité, le Silveira sérieux conclut que la seule façon de protéger l'homme est l'attachement (inconditionnel) à la Loi divine, c'est-à-dire son interprétation « correcte ».

41 Voir la splendide édition de Robert Jammes, Madrid, Castalia, 1995.

La même idée implique le doute baroque sur la capacité de l'homme à distinguer le vrai du faux, *humanum est errare*, personnifié par le Silveira joyeux. Il semble que notre auteur sépharade trouve dans l'Espagne de l'Inquisition et de la Contre-Réforme, une herméneutique trop subtile :

<i>quien procura alcanzar sentido ignoto de la verdad se halla tan remoto como los magos en su ciencia franca y habían estudiado en Salamanca ! (vv. 1191-1194).</i>	qui essaie de trouver un sens inconnu se trouve aussi éloigné de la vérité que les alchimistes dans leur science simple qui avaient étudié à Salamanque !
--	---

Toutefois, il nous semble qu'il y a un aspect parfois trouble dans cette sécurité doctrinale comme antidote du discours allégorique-ingénieux. L'interprétation littérale « totale » de Silveira s'harmonise mal avec l'herméneutique traditionnelle, allégorique, de la Loi orale juive, des interprétations et de la législation rabbiniques. Bien que l'auteur affirme son adhésion à la Loi orale et à l'autorité des rabbins, son insistance littéraliste est si persistante et son rejet de quelque déviation que ce soit si absolu que, selon nous, l'auteur a éliminé une source d'autorité. Sa logique lourde et implacable défend une orthodoxie juive stricte qui exclut des branches importantes comme la Kabbale ou la mystique juive.

Le littéralisme de Silveira nous semble, au fond, être davantage une manifestation de cette raison sceptique qui inquiétait tant dans les cercles orthodoxes chrétiens et juifs du XVII^e siècle.

En dépit de son apparente orthodoxie juive, Abraham Gómez Silveira se situe à nouveau en quelque sorte en marge. Son esprit et son scepticisme sont trop paradoxaux pour qu'il puisse représenter une voix d'autorité au sein de la communauté sépharade d'Amsterdam. En tant que nouveau chrétien, Silveira se trouvait marginalisé et dut quitter sa patrie et changer de religion. Dans sa nouvelle condition apparemment heureuse de Juif, son univers reste cependant étrange et peu confortable. Il semble qu'il ne pouvait pas revenir aussi inconditionnellement à la religion juive qu'on l'attendait de lui. Par chance, il lui restait la sortie de l'esprit. Notre auteur se console sous le déguisement du bouffon.

En conclusion, Abraham Gómez Silveira, à notre avis, est exemplaire d'un mode de survivance ibérique dans la culture sépharade, un mode qui n'est pas un résidu passif du passé chrétien, mais au contraire, qui établit un contre-discours qui cherche et parfois réussit à formuler une dénonciation de la société intolérante de l'Espagne et du Portugal du Siècle d'Or.



S*efarad*, « Espagne » en hébreu, a occupé longtemps une place prépondérante dans l'imaginaire juif. Sorte de territoire linguistique et culturel dont les racines plongent dans cette Espagne où cohabitèrent, selon les époques, chrétiens, juifs et musulmans. Culture polymorphe dont l'histoire se poursuit hors de la péninsule Ibérique, après l'expulsion de 1492, année également marquée par la chute de Grenade, dernier bastion musulman en Espagne. La littérature sépharade dans son lieu de naissance conjugue les influences locales

et lorsqu'elle traverse les frontières, elle se pare d'atours nouveaux. Les figures de proue de l'univers sépharade hantent plus tard l'œuvre d'écrivains issus d'horizons multiples, juifs et non juifs. Et il suffit de traverser l'Europe de bout en bout, de Lisbonne à Istanbul, pour que chaque étape offre à la curiosité une autre facette d'un univers sépharade mythifié, constamment enrichi d'influences, et d'une littérature qui appartient désormais au patrimoine universel avec des auteurs comme Elias Canetti et Albert Cohen.

On ne peut pas limiter cette littérature à ses seuls grands noms. Elle prend aussi des formes populaires, comme ces romans publiés en feuillets qui donnent le ton de la modernisation au XIX^e siècle, s'installant dans les foyers, et offrant des exemples aux femmes qui cherchent une autre place dans la société que celle que leur reconnaissait le mode de vie traditionnel.

Ce livre ne veut pas être un musée littéraire mais un parcours dans et à travers une littérature où se croisent, sans se heurter ni se tourner le dos, Occident et Orient, judaïsme, islam et christianisme, indéniablement attirés les uns par les autres.

Illustration : Menora, *Bible de Cervera*, c. 1300. Bibliothèque nationale, Lisbonne.

ISBN : 2-84050-380-8

ISSN : 0153-0364

15 €

